190
H326r

INSTITUTS SOLVAY

REVUE

DE

L'INSTITUT DE SOCIOLOGIE

Comité de direction de l'Institut :
G. BARNICH — G. HOSTELET — A. SOLVAY — E. VANDERVELDE
Directeurs :
G. BARNICH — G. HOSTELET
Administrateur :
G. DE LEENER

LA RAISON ET LE PROGRÈS MORAL

PAR

EDWARD CARY HAYES

Pour toutes communications
s'adresser à l'Institut de Sociologie, Parc Léopold, Bruxelles.

LA RAISON ET LE PROGRÈS MORAL

PAR

EDWARD CARY HAYES

Le progrès le plus nécessaire à la vie individuelle, à la vie nationale et internationale est le progrès éthique. Nous nous réjouissons d'augmenter notre pouvoir sur la matière, nous espérons un plus grand développement de la science et une effloraison artistique et littéraire de plus en plus riche. Mais le progrès qui nous est indispensable est de nature éthique. Si l'avancement déjà réalisé se doublait d'un progrès moral équivalent, il suffirait à produire un bonheur universel resté jusqu'à présent inconnu dans le monde. Ce bonheur restera-t-il hors de notre portée, tandis que les siècles aux pieds de plomb se traîneront lentement et que l'humanité restera misérable et rabougrie; cette brillante promesse de bonheur sera-t-elle toujours semblable au soleil des pôles qui languit à l'horizon, ou bien le soleil montera-t-il dans le ciel et le printemps naîtra-t-il enfin? Tout cela dépend d'une chose : savoir si nous réussirons à mobiliser et à gouverner les ressources de la nature humaine aussi bien que les ressources matérielles, de telle sorte que nous puissions organiser cette coopération effective, cette coordination universelle du travail qui seules peuvent assurer la réalisation des possibilités humaines, par ceux mêmes qui participent à la vie organisée.

A cette fin, il faut que le monde se convainque que le progrès moral existe. Nous sommes arrivés à une époque où les hommes espèrent le perfectionnement de leurs créations mécaniques, de leurs méthodes de travail et de leurs lois. Ils n'en sont plus à pratiquer de génération en génération les mêmes arts maladroits, sans une pensée de progrès, se méfiant de tout changement et se tournant vers le

passé pour y chercher des maîtres. Mais ce changement n'est pas général en ce qui concerne le progrès moral. Chaque génération tend à considérer son code moral comme achevé.

A l'époque des guerres privées, l'homme de guerre possédait un code moral et un idéal personnels. La loyauté en était le caractère essentiel, la loyauté et l'obéissance aux maîtres tant spirituels que temporels. Ce code moral ne mettait nullement en question la moralité de la guerre privée. Certaines guerres privées pouvaient être mauvaises en elles-mêmes, elles n'en était pas moins admises et même étaient souvent considérées comme glorieuses. Non seulement des maux de moindre importance, tels que l'ivrognerie chez le Saxon et le combat singulier qui prévalut pendant des siècles parmi les hommes les plus fiers de l'Europe et s'inscrivit longtemps à la meilleure place dans le « code de l'honneur », mais encore les plus grands des maux, tels que l'esclavage et la guerre internationale, furent en usage sans soulever la moindre révolte de conscience, sans être interdits par les lois. En fait, ce qui constitue le plus grand mal d'une époque reste généralement impuni par le code moral de cette époque. Des maux comme la polygamie, l'esclavage, la guerre privée et la monarchie absolue apparaissent les plus graves alors que leur nécessité dans le processus de l'évolution n'existe plus, bien que le code moral ne les ait pas encore condamnés.

De même que la polygamie, l'esclavage, la guerre privée et la monarchie absolue ont été des étapes indispensables dans l'évolution sociale, étapes à présent dépassées et condamnées, de même l'organisation économique spoliatrice, l'enrichissement plutôt que la production considéré comme critère du succès commercial, la prostitution de la presse à des buts de lucre et les compétitions nationalistes peuvent avoir été des degrés nécessaires du développement social. Toutes les institutions temporairement justifiées peuvent conserver pendant un certain temps toute leur vitalité non seulement après qu'elles ont cessé d'être nécessaires et sont devenues absolument pernicieuses, mais même après

170
H 326r

que les esprits les plus éclairés en ont prononcé la condamnation.

Comme l'esclavage, la polygamie, la guerre privée et la monarchie absolue sont condamnés à l'heure actuelle, bien qu'ils aient fait partie d'une longue et pénible évolution vers le progrès, il viendra un temps où la guerre, comme moyen de compétition internationale, sera tout aussi universellement et effectivement condamnée que la guerre privée l'est à l'heure actuelle. L'idée qu'une carrière puisse être légitimement poursuivie avec le seul désir de devenir riche, sans considération de devoir social, répugnera non seulement au sens moral de l'élite éthique, mais sera condamnée par le sentiment devenu prédominant que seuls les hommes de la classe criminelle peuvent regarder une semblable richesse comme un succès. Sir John Hawkins conquit beaucoup de gloire parmi les Anglais, un siège au Parlement et la faveur de la reine Elisabeth, à cause de ses succès dans la traite des esclaves. Les Anglais modernes le pendraient pour la même raison.

La future réorganisation des affaires et des relations internationales ne sera pas le résultat de lois et de traités, mais s'appuiera sur un sens moral plus élevé qui condamnera l'exploitation et la guerre, comme nous avons appris à condamner la polygamie, l'esclavage, la guerre privée et l'absolutisme politique. Nous n'avons pas encore atteint ce niveau moral, mais nous sommes en voie de l'atteindre. La solution des problèmes internationaux ne sera jamais le résultat d'un équilibre des tendances antagonistes résultant des vanités nationales et des désirs de conquêtes des peuples, mais elle jaillira du développement de l'esprit d'internationalisme, du fait que tous les peuples sauront reconnaître tous loyalement leurs fautes passées et affirmer les communes vertus et les communs intérêts de l'humanité. Sous la direction de chefs moraux se développera, dans le cœur des masses, ce sens de la parenté humaine qui n'est pas affecté par les frontières politiques et la résolution d'assurer le triomphe des bonnes volontés nationales sur les survivances d'une éthique moins évoluée.

Et la solution sur le terrain économique ne viendra pas de la lutte des classes, où tantôt un parti, tantôt un autre dominent tour à tour, mais elle sera le fruit d'une loyale estimation des besoins et des services de tous; elle s'imposera par la prédominance d'un groupe, une minorité peut-être, au début, qui tiendra la balance entre les antagonistes, prendra en considération les intérêts de tous les partis, défendra et imposera les principes directeurs, non dans un esprit de lucre, mais dans un esprit de justice.

Il faut, en travaillant au progrès moral, avoir en vue deux buts : le premier est de se rapprocher d'un *état social* où, dans les conditions ordinaires, il serait reconnu désavantageux, voire insensé, de faire le mal et où l'opinion et le sentiment collectifs définiraient le succès en fonction de nos qualités sociales. Le second but essentiel du progrès moral est de développer dans l'*individu* le discernement moral qui tirera profit de la tendance naturelle à l'homme de faire la différence entre la beauté et la laideur dans la conduite et les traits humains. Le respect humain et la fierté personnelle doivent être mis au service d'une idée éthique raisonnable. Il faut que des habitudes altruistes prennent naissance et que les membres de la société soient éclairés sur les conséquences les plus lointaines de leurs actions.

La réalisation de ces deux buts doit marcher de pair. Les hommes ordinaires ne peuvent être pleinement socialisés que dans une société où il est reconnu désavantageux d'être mauvais et où le succès se définit comme l'accomplissement d'une œuvre utile au point de vue social. Et une pareille société ne peut être constituée que si une proportion considérable d'hommes sont hautement socialisés. C'est en cela que consiste la principale difficulté du progrès éthique. Dans une société parfaitement développée, il serait facile d'être bon. Le progrès est au prix de l'excellence de quelques-uns, allant au delà de ce qu'on peut leur demander ou de ce qu'on peut désirer d'eux. La conformité est souvent le prix du succès. Le monde et les royaumes sont donc la récompense de la conformité. Le

monde est dominé par les croix du passé, non par celles du présent. Démocratie signifie pouvoir, possédé par ceux qui espèrent en des temps meilleurs, de déposer entre les mains de leurs chefs le prestige et la puissance. L'espoir gît en ceci : les faits sont de notre côté. Il nous suffit d'attendre. Une société moralement développée est celle qui se rend compte de ce qui la blesse et de ce qui lui est bon, qui sait ce qui importe, ce qu'il faut récompenser ou condamner. Dans une semblable société, il serait stupide de faire le mal et le succès serait synonyme de résultat utile à la communauté.

Nous pouvons facilement nous imaginer un état social où il serait insensé, pour une nation, de partir en guerre. Un éloquent écrivain affirme qu'il en est ainsi dès à présent et que les nations ne s'en aperçoivent pas encore parce qu'elles sont aveuglées par la survivance de haines imposées, de politiques fautives et de mythes absurdes concernant la gloire nationale. Si la guerre n'est pas encore une aberration, un état qui la ferait paraître indubitablement telle pourrait être rapidement créé. La possibilité de réaliser une semblable situation dépend en grande partie des progrès accomplis dans la socialisation des ambitions individuelles.

Que les ambitions individuelles soient, dans une large mesure, d'origine collective, c'est là une des conclusions les mieux établies de la science sociale. Pouvoir régulièrement lancer un football à quarante mètres est une ambition récemment développée parmi les étudiants des universités américaines; elle n'existe pas en France et en Allemagne. L'ambition qui animait les Vikings, de piller et d'assassiner, l'ambition des Igorots des îles Philippines consistant à rassembler le plus de crânes humains possible, l'ambition des Américains d'entasser les dollars par millions, au delà de toutes les possibilités d'usage personnel, sont d'autres exemples d'une propension naturelle prenant une direction spécifique qui n'en fait point partie intégrante, mais est déterminée par des conditions sociales, lesquelles peuvent être altérées dès que la société en décide

ainsi et substitue la condamnation aux applaudissements.

Un type d'ambition sociale une fois établi, on ne le modifie pas aisément, mais il n'en est pas moins aussi modifiable que les opinions et les sentiments généraux. Et si la raison continue à fonctionner et si les résultats les plus simples de ce fonctionnement deviennent la propriété commune de la société, l'opinion et le sentiment doivent forcément, après un certain temps, se modifier dans le sens marqué par les aspirations actuelles vers le bien-être général.

Le progrès moral a été entravé parce qu'il a été trop mêlé à la superstition et à la spéculation et trop peu guidé par la reconnaissance de ce fait que les codes existants ne sont point définitifs ni scellés par l'autorité divine et par cette considération que le caractère doit être formé par l'intelligente utilisation des tendances de la nature humaine et non par des interventions miraculeuses. Il a été entravé par l'incompréhension de cette vérité que le progrès éthique, comme le progrès en agriculture, en médecine ou en tout autre art d'ordre moins pratique, dépend d'une recherche clairvoyante des conditions actuelles du bien-être humain. Le soleil peut encore briller pendant des millions d'années : ce serait une aveugle stupidité de croire que le progrès éthique est à la fin de son évolution. Et qui donc est autorisé à prétendre, si l'on s'appuie sur les témoignages du passé, que la justice dépend de la superstition ou de croyances concernant l'inconnu? Il y a moins d'un siècle, les hommes auraient dit que les navires ne peuvent se dispenser de voiles.

Quant à la socialisation de l'individu, il faut remarquer tout d'abord qu'elle n'implique aucun idéal ascétique. Bien au contraire, elle remet constamment en l'esprit qu'on ne peut considérer comme juste ce qui n'ajoute rien au total net du bonheur humain et qu'on ne peut interdire comme mauvais ce qui, en général et dans l'ensemble, ne diminue pas la somme du bonheur humain. Une chose ne peut être louée comme belle, si elle ne l'est pas en tant que manifestation de caractères humains et si elle ne contribue pas

à favoriser le bonheur des hommes. La responsabilité de l'individu envers lui-même est reconnue aussi pleinement que son pouvoir sur le bien-être des autres. Nous avons été témoins du pouvoir d'héroïsme et de générosité de la nature humaine en de trop nombreuses circonstances et chez des peuples trop divers pour tolérer le credo tout artificiel de la dépravation. D'autre part, nous avons vu trop d'exemples de bassesse pour considérer la tâche de l'amélioration comme légère. Nous ne prétendons pas qu'il vienne jamais un temps où tous les hommes seront bons. Mais nous caressons l'espoir d'un progrès et nous gardons en nous-mêmes la ferme détermination de l'encourager, dans l'assurance raisonnable que ce progrès ne dépend ni d'illusions ni de l'égarement laborieux de l'humanité mais plutôt de l'accroissement des lumières.

Le progrès de la socialisation implique la découverte des conditions sociales nécessaires au bien-être de l'humanité et le développement de ces découvertes successives en un corps de jugements et de sentiments traditionnels qui sera un produit social et un patrimoine commun tout comme le langage. Ceci implique, en même temps qu'une amélioration graduelle de la tradition morale, l'inculcation de cette tradition aux individus de chaque génération nouvelle. Ceux qui devront pratiquer et peut-être améliorer la tradition morale devront d'abord la recevoir et cela non seulement comme un système doctrinal, mais comme un ensemble d'habitudes et de sentiments. Il n'est pas difficile de communiquer à la jeunesse les sentiments moraux actuellement en vogue dans les groupes particuliers qui les influencent. Cela se fait pour ainsi dire de soi-même. La difficulté consiste à perfectionner le code moral et à implanter, dans les sentiments de chaque nouvelle génération, une moralité qui n'est encore pratiquée que par l'élite.

Lorsqu'on nous dit que telle ou telle réforme désirable est une irréalisable utopie parce qu'elle requerrait un changement dans la nature humaine, on oublie combien les sentiments éthiques dominants se sont profondément

transformés. On oublie combien la nature humaine est véritablement une seconde nature. Tous les hommes qui s'adaptent suffisamment à la société civilisée naissent une seconde fois. Ils naissent d'abord de la chair, puis de la tradition sociale. La reproduction physique nous donne des enfants, mais elle ne nous donne jamais des hommes. Et si un enfant devient un homme c'est parce qu'il est un produit non seulement de l'évolution biologique, mais encore de l'évolution sociale.

C'est durant l'enfance et la jeunesse que s'acquiert la personnalité sociale. Le miracle de la conversion se produit. Quelquefois, un criminel devient un saint. Mais, plus souvent, celui qui aurait pu être un saint, une fois devenu criminel, le demeure toute sa vie, et le ramoneur de cheminée qui aurait pu devenir un musicien, demeure un ramoneur de cheminée. Convertir quelqu'un, c'est faire jouer différents registres dans l'orgue complexe de l'âme humaine. Mais l'âme humaine elle-même n'est pas entièrement innée, car elle est le total d'une foule de capacités d'actions en grande partie acquises (1). Les sentiments sont des tendances organiques aussi profondes que les instincts, mais ce sont des tendances acquises. Ils diffèrent en cela de l'élément émotionnel des instincts comme les habitudes diffèrent de coordinations motrices instinctives. Personne ne naît avec l'amour du drapeau étoilé ou le sentiment de la famille monogame. Mais tous les hommes normaux naissent avec le pouvoir d'acquérir des sentiments, des habitudes et des idées. Et personne ne peut tracer de limite à cette capacité d'adaptation à la vie sociale. Les possibilités d'adaptation de l'animal humain à la vie sociale ne sont pas limitées à l'acquisition d'arts et de métiers mécaniques, mais s'étendent à toute la série des capacités supérieures qui le séparent de la brute. La

---

(1) Cf. l'article de l'auteur «Education for Personality» dans *The Educational Review*, 1914, p. 475 ; cf. également la section «Education and Progress» dans son *Introduction to Study of Sociology*, p. 666.

différence entre un sauvage, se délectant à battre une bûche creuse, et un virtuose assis à son piano n'est pas plus grande que la différence entre la nature morale héréditaire et l'individu socialisé. Les instincts, quelque peu aidés par les habitudes et par le puissant facteur de l'approbation ou de la désapprobation collective suffit, dans la plupart des cas, pour fournir les éléments éthiques essentiels à la coopération familiale. Nous avons atteint une époque où des possibilités pour le bien comme pour le mal plus vastes que celles de l'âge patriarcal doivent être réalisées ou abandonnées : réalisées par le développement des sentiments d'approbation ou de désapprobation sociales visant à assurer la coopération entre les individus d'une société où existe une intense division du travail, et la coopération entre les classes sociales et les nations; abandonnées si ce développement ne peut se produire.

EST-IL RAISONNABLE D'ÊTRE BON ?

Ceux qui défendent le mystère comme la source de notre espoir dans la bonté, ne se contentent pas de déclarer que l'homme ne possède aucune ressource naturelle de bonté, ils vont plus loin et affirment que la raison est hostile à la vertu. Sous l'influence de ces idées, il est devenu courant, parmi certains hommes, de dire que puisque la vertu demande souvent le sacrifice de l'intérêt individuel à l'intérêt social, la pure raison ne sanctionne pas la vertu de la part de l'individu. Ils disent que la bonne conduite est ce que tout homme demande de son voisin mais ce qu'aucun être purement raisonnable ne fait lui-même s'il peut s'en dispenser. Ils croient que lorsque les hommes sont vertueux, c'est parce qu'une influence surnaturelle et suprarationnelle les gouverne. Ainsi, la religion se rencontre sur ce point avec la philosophie de Nietzsche, en ce sens qu'elle affirme également que la vie, uniquement guidée par la raison, deviendrait rapidement une lutte d'individualisme sans frein.

Il n'est pas nécessaire d'invoquer des arguments pour

démontrer que l'homme n'est pas uniquement un être raisonnable. Et les autres éléments de la nature humaine ne sont, en aucune façon, entièrement du côté du diable. Mais ici se présente l'occasion de produire quelques arguments montrant jusqu'à quel point la raison est du côté du bien, et dans quelle mesure elle peut aider à faire passer les autres éléments de la nature humaine du côté du bien.

Le progrès éthique, comme tous les autres progrès, consiste surtout dans les triomphes accumulés de la raison. Si la religion et Nietzsche ont raison, et s'il est vrai que plus on devient intelligent, plus on aperçoit clairement que la bonne voie est irrationnelle et ne doit être suivie que par contrainte, que les exigences de la loi et de la moralité doivent être éludées lorsque l'opportunité s'en présente et l'intérêt privé le commande, s'il est vrai que le progrès dans la compréhension scientifique de la vie doit aboutir à la conviction générale que l'observation volontaire de la loi est, de la part de l'individu, une déraisonnable servitude, qu'adviendra-t-il de la société et de l'ordre social dans une ère véritablement scientifique? Si cela est vrai, le progrès consistera à déployer toujours plus d'adresse dans la lutte sans merci où chacun tentera de contrecarrer la volonté des autres pour imposer la sienne.

Nous avons vu que cette vue était généralement adoptée non seulement par ceux qui croient à la dépravation de l'homme et à sa dépendance du surnaturel, et par des écrivains comme Bernhardi, Treitschke et Nietzsche, mais encore par les sociologues allemands et autrichiens de la première heure. Un exemple très frappant est celui de Gumplowiez (1), avec sa doctrine du « Conflit comme méthode de progrès » et celui de Ratzanhofer (2) avec sa

(1) *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1909, part. IV, et aussi *Outlines of Sociology*, traduit par F.-W. Moore, Philadelphie, 1899, pp. 89, 121 (cf. SIMMEL, *Sociologie*, pp. 145, 151, etc.).

(2) *Die Soziale Erkenntnis*, Leipzig, 1899, pp. 153, 245, 249. De même, *Wesen und Zweck der Politik*, Leipzig, 1893, vol. I, chap. VII.

thèse que l' « hostilité absolue » est partie intégrante de toute évolution sociale.

On donne comme argument qu'un individu ou un groupe ne peuvent posséder d'autres droits à la propriété ou au privilège que ceux que cet individu ou ce groupe sont à même de défendre, et que, par conséquent, les droits sont exactement proportionnés à la puissance. Il serait, en conséquence, non seulement futile, en pratique, mais encore scientifiquement faux d'affirmer que les « droits » économiques et politiques peuvent être injustes au point de vue moral, parce que le conflit est la méthode du progrès, que le monde doit être gouverné et qu'il est le mieux gouverné par les plus capables, qui sont par là même les plus forts. Et la lutte pour la suprématie permet seule de déterminer qui est le plus capable et le plus fort. Il est donc impossible qu'aucun « droit » politique ou économique susceptible d'être défendu ne soit pas juste au point de vue éthique, ou plutôt le droit éthique perd toute signification, absorbé qu'il est par des droits limités et définis seulement par la force, laquelle se révèle dans la lutte.

Cette doctrine est rendue plus ou moins populaire dans toutes les contrées civilisées par son analogie supposée, sinon son identité, avec la méthode de l'évolution biologique. On nous dit, que cela nous plaise ou non, qu'il est inutile et insensé de vouloir se soustraire à une loi de nature; que la nature elle-même a institué le conflit comme méthode de progrès et que, pour les hommes sains et scientifiques, l'issue d'un conflit sans frein crée seul le droit.

Ce soi-disant « darwinisme social » n'est pas même soutenable par comparaison biologique — quelle que soit la valeur de pareille comparaison. Les phrases « lutte pour la vie » et « survivance du plus apte » ont évoqué un spectacle assez dramatique pour captiver l'imagination populaire et même faire oublier aux biologistes leurs connaissances biologiques lorsque des problèmes sociaux sont en discussion. Ce tableau dramatique, mais imaginaire, représente deux aigles se déchirant l'un l'autre en plein ciel, ou deux tigres

dont l'un arrache les entrailles de l'autre, dans la jungle. Mais les aigles ne s'entre-déchirent pas d'ordinaire, ils déchirent les lapins. Les tigres ne massacrent habituellement pas des tigres, ils dévorent des antilopes. Les griffes et les serres ne sont pas des armes de guerre mais de chasse. Les carnivores tuent pour se procurer de la nourriture, comme nous abattons des moutons et des porcs. Un aigle est perché au sommet d'un pin solitaire, en hiver, alors que la nourriture est rare et que la neige couvre le sol. Il possède une vue tellement perçante qu'il voit un lapin blanc se mouvant sur la neige à 500 mètres de là et des ailes tellement rapides qu'il attrape le lapin avant que celui-ci ait eu le temps de gagner le couvert. Un autre aigle, dans la région voisine, également perché sur un arbre, n'a pas la vue aussi bonne ni les ailes aussi rapides, et il jeûne. Ces deux aigles luttent pour l'existence et le plus apte survit. La lutte pour la nourriture n'est pas une bataille à coups de dents et de griffes entre les individus d'une même espèce. Ce n'est pas un combat mais plutôt une course dont le prix est la survivance. C'est une concurrence et non un combat. La seule forme de lutte entre individus de même espèce qui joue un rôle caractéristique dans l'évolution biologique sont les combats que se livrent les mâles pour la possession des femelles. Mais même alors, il s'agit d'une compétition bien plus que d'un combat et parmi les hommes, elle se produit dans toutes les sociétés paisibles, n'offrant jamais de justification à aucune guerre, mais seulement à des rivalités entre individus.

Si l'analogie biologique doit être invoquée dans cette discussion, elle ne fait pas pencher la balance du côté de l' « hostilité absolue » mais du côté des phénomènes moraux de coopération. La nature offre différentes méthodes d'assurer la survivance : dans les formes les plus élémentaires, c'est la multiplicité des bourgeons, des spores, des graines, des œufs; parmi les mammifères, l'extrême protection d'une descendance peu nombreuse; parmi certaines créatures, disparues maintenant, ce fut la force stupide de la masse; dans d'autres espèces survivantes, ce

sont des aptitudes individuelles spécialisées, comme celles de l'aigle et du tigre; enfin, parmi les animaux les plus parfaits, la coopération. La coopération est la plus haute et la plus efficace méthode de la nature. Tous les animaux les plus intelligents vivent en groupe. Et les animaux vivant en groupe ont fourni la preuve qu'ils ont les plus grandes chances de survie. Il y a longtemps que la race des lions est éteinte en Europe, mais les loups existent encore. Jusqu'au moment où l'homme se présente, armé de fusils, les antilopes et les buffles vivent en vastes troupeaux. Tous les animaux les plus intelligents étant grégaires, ils sont doués de sympathie, d'altruisme et de loyauté élémentaires. Parmi ces animaux, le type suprême est l'homme, œuvre la plus haute de la nature.

L'homme est un animal grégaire, pourvu d'un ensemble de propensions sociales telles que la sociabilité, la disposition à entrer en communication avec d'autres êtres, la tendance à l'imitation, l'instinct de domination et de subordination, l'esprit de parti, la sensibilité à l'approbation ou à la désapprobation, la loyauté et l'altruisme. Ces propensions, bien qu'elles ne soient pas une adaptation à la coopération sociale aussi nettement déterminée que les instincts de « l'inconsciente abeille », constituent néanmoins une adaptation innée bien définie à la coopération sociale. Les animaux sociaux, y compris l'homme, montrent des adaptations instinctives qui manquent aux animaux solitaires ou ne sont que rudimentaires en eux. Le chat « suit sa voie farouche et solitaire » mais les êtres grégaires éprouvent du malaise et même de la détresse et de la crainte dans la solitude et trouvent de la satisfaction dans la présence d'êtres semblables à eux. L'attachement au groupe rend un troupeau de cochons sauvages plus formidable qu'un lion, lorsqu'un des leurs est attaqué; incite le singe à risquer sa vie pour un compagnon et à élever laborieusement les orphelins de la troupe. Les instincts sociaux sont suffisamment forts dans l'homme pour établir une sorte d'ordre social et de coopération dans la horde primitive. Les sauvages ne sont plus des sauvages pour les membres de leur

groupe. Bien que d'autres instincts triomphent de temps en temps des instincts grégaires, même au sein d'un clan, il n'en est pas moins vrai que la sociabilité, la sympathie, la loyauté et l'aide mutuelle sont assez forts parmi eux pour que des voyageurs ayant vécu au milieu de ces peuplades primitives en aient souvent exprimé leur étonnement, estimant même que la comparaison de leur mutuelle affection avec nos mœurs sociales était plutôt à notre désavantage. Mais à l'égard des étrangers, ils sont sauvages à souhait, d'autant plus que ces étrangers, y compris nous-mêmes, sont les premiers à se montrer sauvages envers eux.

Le contradicteur peut dire : en admettant que la coopération au sein du groupe soit profitable et constitue la plus haute loi de la nature, les groupes ne se livrent-ils pas des combats l'un à l'autre et ces combats ne jouent-ils pas un rôle essentiel dans leur évolution? Le fait que des guerres entre groupes ont joué un rôle dans l'évolution par le passé ne prouve pas qu'il doive en être toujours ainsi, pas plus que le rôle utile que joua l'esclavage comme facteur de progrès ne justifie sa perpétuité. L'évolution sociale a consisté en grande partie dans l'élargissement des limites à l'intérieur desquelles la coopération s'exerçait, en partant des hordes primitives de quelques centaines d'individus pour arriver à des populations de plusieurs millions et à un empire au moins sur lequel le soleil ne se couche jamais. Les bornes que cette expansion de la coopération atteindra finalement seront déterminées par les faits. Elle ira aussi loin qu'il sera profitable. Les haines historiques et les préjugés ne peuvent triompher pour jamais du fait que la coopération est avantageuse. Même à l'heure actuelle, les nations souffrent lorsque leurs relations amicales sont rompues et qu'elles cessent de se rendre des services réciproques. Tôt ou tard il sera clairement reconnu qu'il est aussi déraisonnable pour les grands groupes organisés de l'espèce humaine, refusant de reconnaître les fautes et les vertus communes de l'humanité, d'élever entre elles des murailles douanières et des barrières de préjugés irritants et d'erreurs

historiques, que pour les treize colonies américaines de former bande à part pour se constituer en Etats rivaux et hostiles. « L'Union », à l'échelle mondiale, sera un jour la solution du problème; cela se produira à la suite d'une guerre plus grande encore, ou peut-être seulement lorsque la guerre sera devenue un ridicule anachronisme.

La doctrine qui consiste à dire que tout ce qui peut être imposé comme un « droit » est juste au point de vue éthique ne vaut pas mieux que la confusion de pensée que l'on fait entre les droits *légaux*, qui sont basés sur la force, et le droit éthique, qui est basé sur la raison. Les droits légaux peuvent être créés par la coutume ou par un décret du souverain, quelque tyranniques et absurdes qu'ils soient. Le droit éthique doit être découvert par l'intelligence; c'est la méthode par laquelle se réalise le bien général. Des privilèges établis par la force sont appelés « droits » en vertu d'un euphémisme dont le but est de les confondre avec le droit éthique. Le droit éthique est souvent reconnu et revendiqué longtemps avant qu'il ait reçu force de loi; il est pourtant aussi véritablement « le droit » avant d'être imposé qu'après être devenu obligatoire. Le droit éthique est un concept parfaitement défini. C'est l'action, réalisée ou projetée, organisée de telle sorte qu'elle ajoute à la félicité humaine plus qu'elle n'en soustrait. Bien des actions exécutées par la force ont été manifestement injustes à ce point de vue. Il est vrai que les droits légaux doivent être imposés par la contrainte. Il est désirable que le droit éthique soit rendu obligatoire.

L'espoir que nous caressons de voir régner le droit est basé sur ce que le droit est toujours : 1° l'intérêt de quelqu'un, fût-ce même de l'absent ou de l'être futur; 2° qu'il est habituellement l'intérêt du plus grand nombre; 3° qu'habituellement aussi les spectateurs désintéressés en apparence sont plus nombreux et plus puissants que le parti agresseur et ces spectateurs craignent l'agression, car elle pourrait se tourner contre eux; 4° que, en dehors de leurs craintes, les spectateurs s'intéressent à la justice et ce sentiment, bien que plus faible que l'égoïsme, est néanmoins

assez fort pour soulever l'indignation et provoquer les hommes à la lutte. Pour ces motifs, dans une communauté éclairée, dont l'attention est maintenue en éveil, un individu agissant suivant un principe d' « hostilité absolue » rencontrerait, en règle générale, l'opposition d'un si grand nombre qu'il se trouverait mis hors la loi et traité comme un criminel. Il n'y a pas de surhomme qui puisse réaliser sa volonté personnelle sans le consentement des autres. Le succès est essentiellement et inévitablement social et coopératif. Une conduite raisonnable, dans la société humaine, consiste et devra toujours consister dans l'organisation et la réalisation d'un système de coopération.

Pour ces motifs, un certain degré de coopération peut être le résultat de l'égoïsme pur. L'honnêteté devient la meilleure politique. La plupart des hommes peuvent obtenir davantage ou, tout au moins, peuvent jouir plus agréablement de ce qu'ils ont pu obtenir en faisant une chose dont d'autres hommes ont besoin et qu'ils rémunèrent, qu'en volant. L'individu qui a des instincts de pillage sera, vraisemblablement, frappé d'ostracisme, il sera haï et même emprisonné ou pendu. Un groupe rapace peut réussir plus longtemps. Mais même une nation de proie trouve ses victimes possibles trop fortes pour elle. Le plus difficile est de se mesurer avec un système d'exploitation établi au sein même d'une nation, psychologiquement fortifié par des idées, des sentiments, des préjugés et des attachements fidèles. Cependant, même un tel système doit finir à la longue par être jugé et modifié par ceux qui en sont les victimes. La société est plus grande et plus puissante que des individus ou des groupes récalcitrants ou avides et tend à créer des moyens pour les combattre. Avec l'intelligence moderne et les facilités actuelles de communication, l'existence même d'un groupe de proie tend à faire naître une organisation assez puissante pour l'écraser. La société peut créer un Etat social dans lequel le crime est en général une folie. Mais la société ne peut user de son pouvoir que par l'exercice de l'intelligence. La raison crée la puissance du droit. La société doit être assez intelligente pour décou-

vrir ce qui la blesse et ce qui l'aide et pour organiser son système de contrôle et de coopération.

Il se peut qu'il soit impossible d'organiser un système ne produisant que du bien, mais la société possède une puissance incalculable pour supprimer ce qu'elle condamne suffisamment et pour encourager ce qu'elle apprécie suffisamment. Il n'y a rien de mesquin à travailler pour un salaire, rien de méprisable dans l'intérêt personnel. Et ces mobiles peuvent être mis en jeu dans toute leur force par un système orienté vers le bien général. Si de semblables méthodes n'ont pas suffi jusqu'à présent pour assurer un niveau de bien-être commun satisfaisant, c'est en grande partie parce que la société n'a généralement pas encore été assez intelligente pour se rendre compte de ce qui lui est bon et pour organiser son système de contrôle.

Nous avons vu que le progrès éthique requiert non seulement le développement d'un système adéquat de contrôle social dans lequel l'honnêteté serait la meilleure politique, dans lequel les hommes travailleraient pour un salaire et se rendraient service les uns aux autres pour être loués, mais réclame aussi la socialisation des dispositions individuelles. Et bien que les adeptes du surnaturel et les Nietzschéens concèdent que la raison aide à réaliser la première condition, ils nient qu'elle contribue à réaliser la seconde. Bien au contraire, ils maintiennent obstinément que l'exercice de la raison pure pousse l'individu, dans son propre intérêt, à lutter contre le système de contrôle social qui le charge de devoirs. Ils iront même jusqu'à concéder que l'homme, étant le plus évolué des êtres grégaires, est doué de nombreuses tendances adaptées à la vie sociale. Mais ils font remarquer que plus on s'éloigne de l'état de nature, plus la pression sur ces tendances sociales devient forte et moins elles sont capables de satisfaire aux nouvelles exigences de relations sociales très étendues et fortement différenciées : et ils ajoutent que la raison, au lieu de combler cette lacune, tend au contraire à mettre à nu le conflit radical qui existe entre les intérêts de l'individu et les intérêts de la société qui cherche à l'asservir.

A l'encontre de ces vues, nous soutenons que la raison pure tend progressivement à étendre l'action des penchants sociaux au groupe d'une centaine de millions, à mettre fin à l'indifférence de l'idéalisme éthique à l'égard des laideurs du péché dans les relations impersonnelles des affaires et de la politique, enfin qu'elle tend à affirmer les droits d'un impératif rationnel qui comprend dans l'idéal personnel et les inspirations de l'altruisme les devoirs essentiels d'une société développée.

Employons les mots raison, ou intelligence, ou impulsion cognitive, dans le sens de capacité et disposition à connaître, considérée indépendamment de tout autre instinct, tendance ou intérêt humains. Evidemment, la raison n'existe pas en dehors des autres tendances de la nature humaine, mais on peut la séparer spéculativement dans le but d'apprécier la part spéciale qu'elle prend dans la conduite résultant du jeu complet des facultés. Par conduite raisonnable, nous entendrons celle qui est guidée par la considération de tous les faits connaissables qui influent sur l'objet envisagé.

En ce qui concerne le problème en face duquel nous nous trouvons, deux points de vue sont possibles : ou bien le bonheur de mon voisin ne m'est rien ou bien le bonheur de mon voisin est aussi réel, au regard de la raison, que le mien. Si le premier point de vue est le vrai, aucun sacrifice n'est jamais sanctionné par la raison, aucun service ne peut être raisonnablement rendu, aucune tolérance ne peut être raisonnablement accordée à un autre. Et lorsque un semblable service est rendu ou un semblable sacrifice est consenti, c'est parce que d'autres éléments de la nature humaine ont prévalu sur la raison ou parce que l'appât de quelque récompense ou quelque forme de la peur ou de la contrainte ont fait agir. Et dans la mesure où la prépondérance de la raison s'affermira pour guider la conduite, les services ou les sacrifices désintéressés tendront à disparaître.

Mais tandis que le bonheur d'un autre n'est rien pour moi, en tant que bonheur, il n'en est pas moins aussi réel

pour moi comme fait objectif que n'importe quel autre fait objectif. La raison pure ne prend en considération que des faits objectifs. Bien que l'expérience de mon voisin n'ait aucun retentissement sur mes sentiments, je puis en connaître l'existence. La raison n'est pas une affaire de sentiment. Il se peut que la raison abstraite, séparée des sentiments, ne puisse jamais devenir un mobile d'action, nous discuterons à l'instant ce point. Mais on ne peut mettre en doute que la raison pure admette la réalité de l'expérience des autres sans déformer complètement le concept de la raison. La faculté qui nous pousse à connaître, comme toute faculté humaine, est une tendance à exercer une espèce déterminée de fonction, lorsque l'occasion s'en présente. Considérée d'une manière abstraite, c'est la tendance à voir, à écouter, à expliquer, à penser, à raisonner, à connaître. Sa fonction est de fournir des idées et les idées fournissent un stimulant à toutes nos autres tendances. En conséquence, la tendance à connaître est le fondement de toutes les autres, à l'exception des simples réactions chimico-physiques des fonctions biologiques, lesquelles s'opèrent sans l'intervention d'aucune idée antécédente. La fonction cognitive qui est à la base de toutes les autres tendances, les considère toutes impartialement. La tendance à connaître cherche seulement la connaissance, et est pour le moins, absolument indifférente à ce que nous faisons de nos connaissances. Elle nous pousse simplement à connaître les choses comme elles sont et dans les limites où nous sommes à même de les connaître.

A mettre les choses au pis, la raison pure est absolument indifférente à ce que nous faisons de notre connaissance. Elle cherche des idées sans se demander lequel de nos instincts sera stimulé à l'action par ces idées. Elle appelera à l'action la propension qui sera le plus fortement sollicitée par les faits, que ce soit notre tendance la plus généreuse ou la plus égoïste, la plus utile ou la plus dévastatrice au point de vue social. Le désir peut pervertir la raison et troubler son regard, accueillant certaines idées,

hésitant à en reconnaître d'autres. Mais la raison pure envisage avec impartialité les bonnes et les mauvaises impulsions et c'est précisément parce qu'elle est impartiale, qu'elle se range du côté du droit. Aucune impulsion n'est mauvaise à moins qu'elle ne sacrifie quelque autre intérêt au plaisir du moment.

C'est la raison qui élargit notre horizon et nous fait contempler les effets futurs de notre conduite et ses réactions sur autrui. Nous reconnaissons la réalité du bonheur et de la misère des autres, bien que nous ne les sentions pas, et nous prévoyons notre propre bonheur ou notre misère bien que nous n'en fassions pas l'expérience sur l'heure. Et bien que le désir trouble la raison, nous apercevons fréquemment des faits qui ne sont pas les bienvenus. Nous tendons à voir le rouge en rouge et non en vert, quel que soit notre désir de n'apercevoir que le vert de l'espérance et non le rouge avertissement du danger sur le chemin de l'assouvissement des instincts. C'est en ceci que réside la valeur de la raison. Ainsi, la raison reconnaît le fait que le vol appauvrit la victime dans la mesure où elle enrichit le voleur. Elle reconnaît, pour autant que son fonctionnement ne soit pas troublé, les résultats de notre conduite sur toutes les personnes affectées. Le jugement pratique : « voici le chemin de la plus grande satisfaction, » pour autant que ce soit un jugement purement cognitif, reconnaît comme des réalités les expériences de tous ceux qui sont affectés par l'acte.

S'il en est ainsi, la raison devient la mère de la justice, qui est la suprême vertu. La justice est simplement une conduite raisonnable vis-à-vis des revendications adverses de différentes personnes. Par conduite raisonnable on entend celle qui exprime un jugement pratique formé par la considération de tous les faits pertinents, qui n'envisage pas exclusivement les faits concernant l'une des parties, et néglige ceux qui concernent l'autre, mais qui pèse, d'une balance égale, tous les faits, qu'ils aient été expérimentés par soi-même ou par le voisin, par un ami ou par un ennemi.

La raison transforme les autres instincts. Elle n'abolit pas l'instinct. Toute conduite demeure instinctive. C'est-à-dire qu'elle demeure l'expression des tendances innées de l'homme. Mais la raison, en fournissant des idées aux instincts, transforme leurs manifestations de telle sorte que, tandis que les instincts non rationalisés ne pourraient jamais élever la vie de l'homme beaucoup au-dessus de celle des chimpanzés, l'instinct, gouverné par la raison, produit des saints et des martyrs et donne naissance à l'idéalisme personnel et social dans l'action. La raison transforme les manifestations de l'instinct de deux manières. Tout d'abord, elle découvre les occasions où l'action instinctive peut s'exercer. Ainsi l'homme raisonnable trouve des excitations à l'action non seulement dans les perceptions du présent, mais aussi dans les conclusions raisonnées concernant l'avenir et l'absent. En second lieu, la raison invente des modes de conduite qui deviennent partie intégrante de la conduite instinctive dès qu'ils sont reconnus aptes à favoriser l'activité instinctive. Par exemple, un homme en colère ne se contente pas de mordre ou de frapper, comme le lui conseille l'instinct non cultivé; il peut écrire une lettre violente ou empoisonner un puits. Et l'homme altruiste peut ne pas se contenter d'une simple aumône mais il fera des lois industrielles et des règlements sur la construction des habitations ou dotera des journaux.

Le point le plus important, dans ce qui nous occupe, est la manière dont la raison exalte l'altruisme et en agrandit la sphère d'action. Il est vrai que l'altruisme instinctif ne fonctionne que dans le cercle de la camaraderie, et que les limites de ce cercle sont très variables. En dehors de ces limites, telles qu'elles sont tracées à un moment quelconque, les instincts sociaux ne fonctionnent pas et la cruauté prévaut. Avant que la raison ait fait reculer les frontières de l'altruisme, la bonté de cœur, bien qu'infiniment précieuse dans la sphère de l'intimité personnelle, ne s'étend pas à tous ceux, souvent de caste ou de race différentes, qui sont affectés par notre conduite dans le domaine étendu des affaires et de la politique. Le chef

politique qui corrompt les institutions dont dépendent notre bien-être, ou l'homme d'affaire véreux qui accomplit ses méfaits sur une échelle démesurée, peuvent posséder une bonté instinctive qui lient à eux par l'amitié les complices de leurs spoliations; mais, parce qu'ils n'ont pas reçu d'éducation sociale, ils ne possèdent pas l'altruisme rationnel qui peut humaniser nos vastes relations impersonnelles. Il est vrai, comme nous l'avons déjà dit, que la frontière originelle des instincts d'altruisme est le cercle de la horde, en dehors duquel règnent la crainte et l'hostilité. C'est la raison qui étend le cercle du compagnonnage au sein duquel agissent les mobiles altruistes jusqu'à ce qu'il arrive à englober tous ceux qui expérimentent les valeurs communes à l'humanité et dont la raison affirme que leurs expériences sont réelles au même titre que les nôtres, et doivent être comptées et pesées parmi les réalités pertinentes qui déterminent les jugements pratiques.

Affirmer que la raison ne sanctionne pas le bien que l'on fait à un autre à son propre détriment et que l'altruisme dépend d'une sanction surnaturelle et irrationnelle, c'est tomber dans un abîme d'absurdité. Si mon action affecte le bien-être d'un autre aussi bien que le mien, agir sans tenir compte du bien-être étranger au mien, c'est choisir une ligne de conduite en négligeant une partie des conséquences, « raisonner » en ignorant délibérément une partie des faits pertinents, ce qui contredit la définition même de la raison, et c'est être gouverné non par les faits mais par une partialité émotionnelle. C'est prétendre que le bien n'est le bien que lorsqu'il est réalisé par moi-même, et que la seule souffrance est ma souffrance, car si le bien et la souffrance des autres sont réels, ils ne peuvent être ignorés dans l'appréciation rationnelle des conséquences d'une ligne de conduite. La base principale de la justice est l'égale reconnaissance de la réalité du bien et du mal pour un individu comme pour l'autre; non pas l'égale extension, mais l'égale réalité, dans les limites de cette extension. La justice est édifiée sur ce

principe par la raison. Et il n'est ni juste ni raisonnable celui qui affirme l'égale réalité du bien et du mal lorsqu'il s'agit de ses deux voisins, mais qui ne la reconnaît plus lorsqu'il s'agit de lui-même et de son voisin. Si, en jugeant entre mes deux voisins A et B, je dois concevoir que le bien et le mal sont également réels dans l'expérience de l'un comme dans celle de l'autre, le fait de cette égalité ne s'évanouit pas et ne devient pas inexistant lorsque A décide entre lui-même et B. Celui-là seul est juste qui peut établir la justice entre lui-même et son voisin.

Il est faux de déclarer que le sacrifice n'est jamais raisonnable. En fait, le sacrifice n'est jamais un devoir s'il n'est pas raisonnable; en d'autres termes, si une appréciation suffisamment prévoyante et impartiale des valeurs montre que l'on ne peut attendre du sacrifice un gain net en valeurs-expériences. Dire que le sacrifice n'est pas raisonnable au point de vue de celui qui se sacrifie revient à dire que celui-ci doit toujours avoir une vue partiale, unilatérale et déraisonnable des choses, dominée par son intérêt propre et déniant une égale réalité aux intérêts des autres. La bonté impulsive, instinctive et déraisonnable, toute précieuse qu'elle est, ne suffit pas pour sauver le monde.

Il me semble qu'il est absolument contraire à l'expérience d'enseigner, comme on le fait communément à présent, que le sacrifice raisonné n'est en somme qu'un égoïsme subtil, parce que l'altruisme procure du plaisir par lui-même. J'ai fait remarquer ailleurs que l'altruisme instinctif ne dépend pas plus du désir d'une jouissance quelconque, que la colère ou la crainte. Cependant, le conflit qui s'élève entre l'intérêt privé de l'homme bon et les exigences de la justice est mitigé ou résolu par deux considérations : D'abord, dans la mesure où la société devient suffisamment sage pour reconnaître ses bienfaiteurs et ses malfaiteurs, elle rend la voie de la transgression de plus en plus difficile et récompense de son approbation, de son estime, de ses faveurs et de ses avantages ceux qui pratiquent la vertu. Il est vrai que la société ne dispense

pas encore ses châtiments et ses faveurs avec justice, mais elle a fait des progrès dans ce sens et continuera à en faire. En second lieu, en accomplissant son sacrifice, l'homme bon ne fait que ce qu'il sait que tout homme raisonnable ferait à sa place, et s'il s'y refusait, il violerait sa propre raison et détruirait sa propre personnalité; cherchant sa vie, il la perdrait. Il perdrait le respect de soi-même, cesserait d'être un homme dont il pourrait approuver la conduite, sacrifierait sa propre paix et sa valeur personnelle, son ardeur à poursuivre le but de la vie et cette loyauté à l'égard des valeurs plus vastes que celles de sa propre expérience, qui est le cœur même de l'être social. Tout homme de cœur sait que nous vivons à une époque de guerre, que la guerre entre le bien et le mal est toujours déclarée, et, pour l'homme de cœur, en temps de guerre, le sacrifice, bien qu'il soit pénible en soi, n'en est pas moins la plus haute des joies. L'homme pleinement raisonnable et hautement socialisé goûte le maximum du bonheur en jouant son rôle dans la lutte du bien et du mal : ainsi le fidèle et loyal Dodson trouva tout naturel de monter à cheval et de suivre son Montmorency à la guerre, risquant fatigues et périls, et fut plus heureux ce faisant qu'il ne l'eût été en restant tranquillement chez lui.

L'idéalisme et la fierté en tant que mobiles éthiques sont tout aussi dépendants de la raison que l'altruisme. Les réactions esthétiques purement instinctives sont vagues et incertaines. Ce sont en majeure partie les jugements de la raison qui, en établissant des différences entre les formes de conduite suivant leurs conséquences, y compris leurs conséquences les plus éloignées et par rapport aux autres, déterminent quels actes provoqueront le dégoût, l'horreur et la détestation et quels autres exciteront l'approbation, l'admiration et l'enthousiasme. De même, l'orgueil peut, comme nous l'avons vu, être vain et odieux. C'est la raison qui construit un idéal personnel plus noble et fait du respect de soi-même et de l'orgueil, un mobile d'héroïsme et de dévouement. Ainsi, c'est la lumière de la raison qui

montre la voie qu'il faut suivre pour être véritablement homme, c'est elle qui non seulement élargit la portée des manifestations de l'altruisme et les définit, mais encore qui adoucit la haine jusqu'à la transformer en zèle contre le mal et les obstacles au progrès, c'est elle qui rend l'émulation généreuse, oriente l'orgueil vers de nobles idéaux et cultive le sens de l'esthétique morale pour communiquer finalement aux hommes les détestations et les enthousiasmes. L'homme raisonnable comprend qu'un état social dans lequel la plus grande somme de bonheur soit réalisée ne peut être créé et maintenu qu'en se pliant aux conditions posées par la nature, la nature humaine et le statut social existant. Sa conclusion évidente sera que vouloir le plus grand bien est vouloir la soumission à toutes ces conditions. Il serait irrationnel pour lui d'agir de manière à opposer son veto au plus grand bien. Pour lui, se dérober à son devoir serait à la fois frustrer l'humanité, trahir ses espérances et consommer le meurtre de sa propre personnalité.

Les hommes font le bien, lorsque le bien leur coûte; ils montent à l'échafaud pour la liberté, ou se laissent clouer sur la croix pour faire régner la charité sur le monde, en partie par instinct d'altruisme, en partie par idéalisme personnel, mais surtout à cause de la raison qui transforme l'idéalisme et élargit l'altruisme en une participation aux espérances universelles, fait de chacune de ces espérances une incarnation du caractère et des buts de Dieu, si tant est que Dieu se soit proposé des buts au sujet des peuples de la terre; et fait de chacun de nous, non un homme de clan enfermé dans un cercle étroit d'attachements, limité par la haine, non un fils d'Anak ou même un enfant d'Abraham, mais bien réellement le fils de l'Homme.

Au point de vue biologique, seules les tendances peuvent déterminer la conduite. Mais comme les tendances fonctionnent sous le stimulant des idées, au point de vue psychologique, les idées seules sont les mobiles de toute conduite qui différencie considérablement les hommes de la brute. Au point de vue biologique, une tendance ne peut déter-

miner que son propre fonctionnement, et de là, à ce même point de vue, il peut sembler que la tendance à chercher des idées ne puisse motiver aucune action qui n'ait pour objet la recherche des idées, et ne soit une manifestation de la fonction de regarder, d'écouter et de penser. Mais puisque les idées qu'elle procure stimulent toutes les autres tendances, la tendance à chercher des idées devient en un autre sens le mobile de toute conduite véritablement humaine, et cette conduite sera caractérisée par l'exactitude avec laquelle fonctionne la tendance à acquérir des idées. Penser honnêtement est donc la suprême vertu et la mère de toutes les vertus. La justice n'est autre chose que l'honnête évaluation des intérêts en conflit, transportée dans le domaine de l'action.

Nous avons parlé de la tendance à acquérir des idées, d'une manière abstraite, comme d'une chose existant et fonctionnant par elle-même. Cependant, elle n'existe ni ne fonctionne par elle-même mais en corrélation avec toutes les autres tendances. Et c'est en cela que gît sa force et sa faiblesse. Cette corrélation est sa faiblesse, parce que les autres tendances, influençant la raison et souvent même en contrariant le fonctionnement, la rendent aveugle aux faits qui sont étrangers à nos autres tendances ou leur sont hostiles, aux faits qui se rapportent à l'avenir ou à l'expérience des autres. Et cette solidarité avec d'autres tendances fait aussi la force de la raison parce qu'elle transforme les conclusions de la raison en jugements pratiques. De toutes les questions de fait, la plus importante est celle de la relation de tous les faits avec les joies et les souffrances de l'humanité. Spontanément, notre intelligence met d'abord en question la relation de tous les faits avec notre bonheur privé, mais elle ne peut être aveugle quant à leur relation avec toute expérience humaine qui entre dans le cercle de notre vision mentale.

Nous avons donc vu que la raison (en dehors de la satisfaction inhérente à son fonctionnement comme une des valeurs essentielles de l'expérience humaine, la satisfaction d'être mentalement intéressé à connaître et à comprendre)

révèle les occasions qui appellent à l'action toutes les autres tendances humaines et découvre les méthodes par lesquelles toutes les autres tendances répondent aux occasions. Cela suffit pour faire de la raison le principal facteur de la bonne conduite. Mais ce n'est pas tout. Il existe encore deux autres manières par lesquelles la raison fournit un motif de bonne conduite. Tout d'abord, nous acquérons un attrait puissant pour la rationalité comme telle. Même s'il est vrai que, au point de vue biologique, une tendance ne provoque aucune action autre que son propre fonctionnement spécifique, et que, par conséquent, la tendance cognitive ne provoque directement aucune autre activité que celle de regarder, de percevoir et de penser, néanmoins nous acquérons un goût puissant pour la rationalité dans la conduite, car former un jugement pratique et ne pas le suivre ouvre une brèche dans notre propre individualité, un hiatus dans notre processus moral, constitue une violation de notre propre nature. Désobéir au verdict de la raison est laid, répulsif, c'est un affront au respect de soi-même. C'est porter atteinte à la régularité de la vie humaine et faire douter de toute normalité dans la vie de l'espèce humaine. La grande loi de Kant : « Agissez de manière que vous puissiez vouloir que tous les hommes soient guidés par cette même maxime, peu importe qu'elle ait été formulée ou non » touche, je crois, au plus profond de tous les mobiles d'honnêteté, je veux dire à cette perception rationnelle qui reconnaît qu'il existe dans la vie une voie par laquelle on peut procurer le bonheur à l'humanité et dont l'abandon ruinerait toute espérance. Tout homme rationnel se dit à lui-même : « Je dois, pour ma part, agir de telle manière que si tous les hommes faisaient comme moi, le bonheur de l'humanité serait atteint. » Ne pas agir ainsi, c'est être traître à l'humanité. Voilà ce qu'il faut entendre par « l'impératif intelligible ».

Mais ce n'est pas tout. Il semble qu'il y ait une deuxième relation spéciale entre la raison et la conduite, outre le pouvoir que la raison possède de découvrir des occasions d'activité pour toutes les autres tendances et des méthodes

de fonctionnement pour ces tendances. Tout jugement pratique est le commencement d'un processus qui doit normalement être couronné par l'exécution du jugement. S'il y a quelque vérité dans la doctrine des idées-forces, si la pensée d'un acte, à moins qu'elle ne soit inhibée, est le commencement d'un acte, alors, la pensée d'un acte, accompagnée d'une approbation rationnelle, est, par excellence et par sa nature même, le commencement de l'acte. La tendance à agir sous l'impulsion d'un jugement pratique semble aussi véritablement, bien que peut-être pas aussi fortement établie dans la nature humaine que toute autre propension. Du point de vue biologique, il peut sembler au premier abord que, théoriquement, la tendance cognitive ne devrait pousser les hommes que dans la direction de sa fonction unique : la connaissance de faits. Cependant, après un examen plus approfondi, il paraît on ne peut plus naturel, même au point de vue biologique, que la tendance à faire passer les conclusions de la raison dans le domaine de l'action existe également, qu'il y ait une écluse ouverte pour les énergies naturelles afin qu'elles puissent s'écouler de la conclusion rationnelle à l'action. Que cette écluse existe, on ne peut en douter. Elle peut être élargie par le sentiment acquis de la rationalité et par l'habitude d'obéir à l'impératif rationnel. Comme il semble tout à fait croyable qu'il existe une tendance inhérente à la nature humaine de faire passer les jugements pratiques dans le domaine de l'action, il n'est pas nécessaire de prouver qu'une telle tendance existe dans la nature humaine inculte pour se rendre compte que la raison est, de toutes les autres manières que nous avons mentionnées, le principal facteur du progrès. Car découvrir les faits, y compris les plus lointaines conséquences de notre conduite, conséquences qui peuvent être contemplées dans l'avenir et dans l'expérience des autres, et fournir de la sorte des mobiles d'action à toutes les autres propensions est une fonction suffisante pour la faculté cognitive. Mais il demeure vrai que la fonction typique de la raison, celle en vertu de laquelle elle a été choisie dans le processus de l'évolution, est le jugement pratique. Et la fonction natu-

relle du jugement pratique est d'aboutir à l'action. Dans la vie pratique, nous considérons la preuve d'un tel jugement comme une invitation à l'action.

En résumé : 1° le fait même d'un jugement pratique paraît constituer l'impulsion initiale de la conduite, à moins qu'il ne se produise quelque influence inhibitive; 2° nous acquérons le sentiment de la rationalité qui renforce cette impulsion; 3° la principale fonction et la *raison d'être* de la raison est de découvrir des occasions d'agir pour les autres tendances et des méthodes pour en assurer le succès. Aussi l'intelligence peut être l'instrument de la satisfaction de n'importe quel désir, bon ou mauvais, mais le désir intellectuel lui-même se place d'une façon très nette du côté de la vertu. Cela parce que l'inspiration intellectuelle incline à chercher les faits de la vie et la signification de nos actes, non pas tels que des sentiments dévoyés d'amour, de haine, d'esprit de parti et tout autre désir très ardent voudraient nous les faire voir, non pas comme ils nous sont montrés après un *advocatus diaboli,* qui voudrait ne retenir notre attention que sur la tentation et l'heure qui passe, mais comme ils sont véritablement. L'intelligence est comme l'œil qui voit ce qui est devant lui, même s'il déteste le spectacle. Il est vrai que d'autres impulsions peuvent troubler la vue et détourner le regard, cependant l'avidité de connaître nous presse de regarder. Et bien que des individus puissent s'aveugler eux-mêmes, à la longue, la société, conspirant avec notre intelligence, ne nous laissera guère échapper aux faits. L'esprit avec son ardeur à remplir sa fonction de connaître, et enrichi des résultats de l'expérience et de l'observation passées, prédit les conséquences futures de nos actes et leurs effets sur tous ceux qui entrent dans la sphère de notre pouvoir. Il proteste contre les illusions et les bigoteries que nous nous plaisons à nourrir et découvre à nos yeux l'injustice de nos préjugés et de nos partis. Et si l'homme ordinaire refuse de découvrir les faits qui combattent ses passions, son esprit ne peut être toujours débauché au point de ne pas voir des faits lorsqu'ils lui sont montrés par d'autres qui ne partagent pas ses préjugés ou ses inté-

rêts particuliers, lesquels avaient détourné sa vision. L'orgueil et les motifs sociaux peuvent être transportés du côté de la vertu, mais le besoin de connaître est toujours de ce côté. La vertu n'est autre chose qu'une adaptation de la vie aux faits que découvre l'intelligence.

Ainsi la raison qui seule permet au contrôle social de définir ses exigences et d'élaborer les méthodes propres à les satisfaire, de façon à créer une situation dans laquelle il sera ordinairement reconnu comme désavantageux sinon insensé de faire le mal et dans laquelle le succès sera défini en fonction de ses avantages nouveaux, devient aussi le principal facteur du développement de codes de conscience et un stimulant effectif pour la vertu individuelle.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 061882442